

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: O que é um autor? Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.

A ESCRITA DE SI¹

A *Vita Antonii* de Atanásio apresenta a notação escrita das acções e dos pensamentos como um elemento indispensável da vida ascética: “Eis uma coisa a observar para se ter a certeza de não pecar. Que cada um de nós note e escreva as acções e os movimentos da nossa alma, como que para no-los dar [130] mutuamente a conhecer e que estejamos certos que, por vergonha de sermos conhecidos, deixaremos de pecar e de trazer no coração o que quer que seja de perverso. Pois quem consente ser visto quando peca, e após ter pecado, não prefere mentir para ocultar a sua falta? Não fornicaríamos diante de testemunhas. Do mesmo modo, escrevendo os nossos pensamentos como se os tivéssemos de comunicar mutuamente, melhor nos defenderemos dos pensamentos impuros por vergonha de os termos conhecido. Que a escrita tome o lugar dos companheiros de ascese: de tanto enrubescermos por escrever como por sermos vistos, abstenhamo-nos de todo o mau pensamento. Disciplinando-nos dessa forma, podemos reduzir o corpo à servidão e frustrar as astúcias do inimigo”².

A escrita de si mesmo aparece aqui claramente na sua relação de complementaridade com a anacorese: atenua os perigos da solidão; dá o que se viu ou pensou a um olhar possível; o facto de se obrigar a escrever desempenha o papel de um companheiro, ao suscitar o respeito humano e a vergonha; podemos pois propor uma primeira analogia: aquilo que os outros são para o asceta numa [131] comunidade, sê-lo-á o caderno de notas para o solitário. Mas, simultaneamente, uma segunda analogia se coloca, referente à prática da ascese como trabalho não apenas sobre os actos mas, mais precisamente, sobre o pensamento: o constrangimento que a presença alheia exerce sobre a ordem da conduta, exercê-lo-á a escrita na ordem dos movimentos internos da alma; neste sentido, ela tem um papel muito próximo do da confissão ao director, do qual Cassiano dirá, na linha da espiritualidade avagriana, que deve revelar, sem excepção, todos os movimentos da alma (*omnes cogitationes*). Por fim, a escrita dos movimentos interiores surge também, segundo o texto de Atanásio, como uma arma do combate espiritual: uma vez que o demónio é um poder que engana e que faz com que nos enganemos sobre nós mesmos (uma boa metade da *Vita Antonii* é inteiramente consagrada a tais manhas), a escrita constitui uma prova e como que uma pedra de toque: ao trazer à luz os movimentos do pensamento, dissipa a sombra interior onde se tecem as tramas do inimigo. Este texto – um dos mais antigos que a literatura cristã nos terá deixado sobre este assunto da escrita espiritual – está longe de esgotar todas as significações e formas que esta mais tarde irá adquirir. Mas podemos captar ne-[132]le bastantes traços que permitem analisar retrospectivamente o papel da escrita na cultura filosófica de si na época imediatamente

¹ "L'écriture de soi", in *Corps Écrit*, n.º 5 "L'auto-portrait", février 1983, pp. 3-23.

Em ante-texto, vem indicado o seguinte: "Estas páginas fazem parte de uma série de estudos sobre 'as artes de si mesmo', isto é, sobre a estética da existência e o governo de si e dos outros na cultura greco-romana, nos dois primeiros séculos do Império". A "série de estudos" a que Foucault alude veio a culminar, como é sabido, nos dois últimos volumes publicados da sua *Histoire de la Sexualité: L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* (Paris, Gallimard, 1984).

anterior ao cristianismo: a estreita ligação à camaradagem, o ponto de aplicação aos movimentos do pensamento, o papel de prova de verdade. Estes diversos elementos encontram-se já em Séneca, Plutarco ou Marco Aurélio, mas com valores extremamente diferentes e de acordo com procedimentos de todo outros.

Nenhuma técnica, nenhuma aptidão profissional podem adquirir-se sem exercício; também não se pode aprender a arte de viver, a *tekne tou bion*, sem uma *askesis*, que é preciso entender como um adestramento de si por si mesmo: aí residia um dos princípios tradicionais aos quais, desde há muito, os Pitagóricos, os Socráticos, os Cínicos tinham dado grande importância. Parece não haver dúvida que, entre todas as formas que tomou este adestramento (e que comportava abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta de outro), a escrita – o facto de se escrever para si e para outrém – só tardiamente tenha começado a desempenhar um papel considerável. Em todo o caso, os textos da época imperial que se referem às práticas de si concedem uma [133] grande parte à escrita. É preciso ler, dizia Séneca, mas escrever também³. É Epicteto, que todavia não ministrou senão um ensino oral, insiste repetidas vezes no papel da escrita como exercício pessoal: deve-se "meditar" (*meletan*), escrever (*graphein*), treinar (*gymnazein*); “possa a morte arrebatá--me enquanto penso, escrevo, leio”⁴. Ou ainda: “Mantém estes pensamentos noite e dia à disposição (*procheiron*); põe-nos por escrito, faz-lhes a leitura; que eles sejam o objecto das conversas contigo mesmo, com um outro... se te suceder um daqueles episódios que chamamos indesejáveis, logo encontrarás alívio no pensamento de que não era inesperado”⁵. Nestes textos de Epicteto, a escrita aparece regularmente associada à “meditação”, a esse exercício do pensamento sobre si mesmo que reactiva o que ele sabe, se faz presente um princípio, uma regra ou um exemplo, reflecte sobre eles, os assimila, e se prepara assim para enfrentar o real. Mas vemos também que a escrita está associada ao exercício de pensamento de duas maneiras diferentes. Uma toma a forma de uma série [134] “linear”; vai da meditação à actividade da escrita e desta ao *gymnazein*, quer dizer, ao treino em situação real e à prova: trabalho de pensamento, trabalho pela escrita, trabalho em realidade. A outra é circular: a meditação precede as notas, as quais permitem a releitura que, por sua vez, relança a meditação. De qualquer modo, seja qual for o ciclo de exercício em que tome lugar, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askesis*: a saber, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de acção. Como elemento do treino de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoiética*: é um operador da transformação da verdade em *ethos*.

Esta escrita etopoiética, tal como surge através dos documentos do I e do II séculos, parece ter-se estabelecido no exterior de duas formas já conhecidas e utilizadas com outros fins: os *hypomnemata* e a correspondência.

Os hypomnemata

² SANTO ATANÁSIO, *Vida e conduta de nosso pai Santo António*, trad. franc. Lavaud, § 55.

³ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 84, I, trad. franc. H. Noblot (CUF).

⁴ EPICTETO, *Diálogos*, III, 5 (ii), trad. franc. Souilhé (CUF).

⁵ Id., III, 24 (103).

Na sua acepção técnica, os *hypomnemata* podiam ser livros de contabilidade, registos notariais, cadernos pessoais que serviam de [135] agenda. O seu uso como livro de vida, guia de conduta, parece ter-se tornado coisa corrente entre um público cultivado. Neles eram consignadas citações, fragmentos de obras, exemplos e acções de que se tinha sido testemunha ou cujo relato se tinha lido, reflexões ou debates que se tinha ouvido ou que tivessem vindo à memória. Constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; ofereciam-nas assim, qual tesouro acumulado, à releitura e à meditação ulterior. Formavam também uma matéria prima para a redacção de tratados mais sistemáticos, nos quais eram fornecidos argumentos e meios para lutar contra este ou aquele defeito (como a cólera, a inveja, a tagarelice, a bajulação), ou para ultrapassar esta ou aquela circunstância difícil (um luto, um exílio, a ruína, a desgraça). Deste modo, quando Fundano lhe pede conselho para combater as aflições da alma, Plutarco, que nesse momento não dispõe de tempo para compor um tratado em boa e devida forma, irá pois enviar-lhe, por retocar, os *hypomnemata* que ele próprio tinha redigido sobre o tema da tranquilidade da alma: pelo menos é assim que apresenta o texto do *Peri Euthymias*⁶. Falsa modéstia? Sem dúvida que [136] isso era uma maneira de desculpar o carácter algo descosido do texto; mas também se deve ver aqui uma indicação daquilo que eram esses cadernos de notas – assim como do uso a fazer do próprio tratado, que conservava um pouco da sua forma original.

Os *hypomnemata* não deveriam ser encarados como um simples auxiliar de memória, que poderiam consultar-se de vez em quando, se a ocasião se oferecesse. Não são destinados a substituir-se à recordação porventura desvanecida. Antes constituem um material e um enquadramento para exercícios a efectuar frequentemente: ler, reler, meditar, entretar-se a sós ou com outros, etc. E isto com o objectivo de os ter, segundo uma expressão que reaparece com frequência, *procheiron, ad manum, in promptu*. “À mão” portanto, não apenas no sentido de poderem ser trazidos à consciência, mas no sentido de que se deve poder utilizá-los, logo que necessário, na acção. Trata-se de constituir para si próprio um *logos boethikos*, um equipamento de discursos a que se pode recorrer, susceptíveis – como diz Plutarco – de erguerem eles próprios a voz e de fazerem calar as paixões, como o dono que, com uma só palavra, sossega o alarido dos cães⁷. E para isso é preciso que [137] eles não sejam simplesmente arrumados como num armário de recordações, mas profundamente implantados na alma, “gravados nela”, diz Séneca, e que desse modo façam parte de nós próprios: em suma, que a alma os faça não apenas seus, mas si própria. A escrita dos *hypomnemata* é um veículo importante desta subjectivação do discurso.

Por mais pessoais que sejam, estes *hypomnemata* não devem porém ser entendidos como diários íntimos, ou como aqueles relatos de experiências espirituais (tentações, lutas, fracassos e vitórias) que poderão ser encontrados na literatura cristã ulterior. Não constituem uma “narrativa de si mesmo”; não têm por objectivo trazer à luz do dia as *arcana conscientiae* cuja confissão – oral ou escrita – possui valor de purificação. O movimento que visam efectuar é inverso desse: trata-se, não de perseguir o indizível, não de revelar o que está oculto, mas, pelo contrário, de captar o já dito; reunir aquilo que se pôde ouvir ou ler, e isto com uma finalidade que não é nada menos que a constituição de si.

Há que re-situar os *hypomnemata* no contexto de uma tensão muito sensível naquela

⁶ PLUTARCO, De tranquillitate, 464 c.

⁷ Ibid., 465 c.

época: no interior de uma cultura muito fortemente marcada pela tradicionalidade, pelo valor reconhecido ao já dito, pela [138] recorrência do discurso, pela prática “citacional” com a chancela da antiguidade e da autoridade, desenvolvia-se uma ética muito explicitamente orientada pelo cuidado de si para objectivos definidos como: retirar-se para o interior de si próprio, alcançar-se a si próprio, viver consigo próprio, bastar-se a si próprio, tirar proveito e desfrutar de si próprio. Tal é o objectivo dos *hypomnemata*: fazer da recollecção do *logos* fragmentário e transmitido pelo ensino, a audição ou a leitura, um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo próprio tão adequada e completa quanto possível. Aos nossos olhos, há nisto qualquer coisa de paradoxal: como se pode ser posto em presença de si próprio por intermédio de discursos velhos como o tempo e oriundos de toda a parte? Com efeito, se a redacção dos *hypomnemata* pode contribuir para a formação de si através desses *logoi* dispersos, é em virtude de três razões principais: os efeitos limitadores devidos ao emparelhamento da escrita com a leitura, a prática reflectida do contraste que determina as escolhas, a apropriação que ela leva a cabo.

a) Séneca insiste nisso: a prática de si implica a leitura, pois não é possível tudo tirar do fundo de si próprio nem armar-se por si só com os princípios de razão indis- [139]pensáveis à conduta: guia ou exemplo, o auxílio dos outros é necessário. Mas não se deve dissociar leitura e escrita; deve-se “ecorrer alternadamente” a estas duas ocupações, e “temperar uma por meio da outra”. Se escrever demais esgota (Séneca pensa aqui no trabalho do estilo), o excesso de leitura dispersa: “Fartura de livros, barafunda do espírito”⁸. A passar sem descanso de livro para livro, sem nunca parar, sem voltar de tempos a tempos ao cortiço com a nossa provisão de néctar, sem tomar notas, por consequência, nem nos dotarmos por escrito de um tesouro de leitura, sujeitamo-nos a não reter nada, a dispersarmo-nos por diferentes pensamentos e a esquecermo-nos a nós próprios. A escrita, como maneira de recolher a leitura feita e de nos recolhermos sobre ela, é um exercício de razão que se opõe ao grave defeito da *stultitia* que a leitura infundável se arrisca a favorecer. A *stultitia* é definida pela agitação do espírito, a instabilidade da atenção, a mudança das opiniões e das vontades, e, conseqüentemente, a fragilidade perante todos os acontecimentos que possam ter lugar; caracteriza-se também pelo facto de desviar o espírito para o futuro, de o tornar desejoso de novidades e de o impedir de se [140] dotar de um ponto fixo pela posse de uma verdade adquirida⁹. A escrita dos *hypomnemata* opõe-se a essa dispersão ao fixar os elementos adquiridos e ao constituir, de certo modo, um “passado” ao qual podemos sempre regressar e recolher-nos. Esta prática deve ser relacionada com um tema muito generalizado na época; é em todo o caso comum à moral dos Estóicos e dos Epicuristas: a recusa de uma atitude de espírito voltada para o futuro (o qual, em virtude da sua incerteza, suscita a inquietação e a agitação da alma) e o valor positivo atribuído à posse de um passado de que se pode desfrutar soberanamente e sem perturbação. O contributo dos *hypomnemata* é um dos meios pelos quais libertamos a alma da preocupação com o futuro, inflectindo-a para a meditação do passado.

b) No entanto, embora permita contrariar a dispersão da *stultitia*, a escrita dos *hypomnemata* é também (e assim deve permanecer) uma prática regrada e voluntária da disparidade. É uma escolha de elementos heterogéneos. É neste aspecto que ela se opõe ao

⁸ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 2.

⁹ Id., 52 (1-2).

trabalho do gramático que procura conhecer uma obra inteira ou todas as obras de um autor; opõe-se também ao ensino dos filósofos de profissão que reivindicam a unidade doutrinal de uma escola. “Pouco importa, diz Epicteto, que se tenha lido ou não Zenão ou Crisipo inteiros; pouco importa que se tenha discernido exactamente aquilo que eles quiseram dizer, e que se seja capaz de reconstituir o conjunto da sua argumentação”¹⁰. O caderno de notas é regido por dois princípios, que poderíamos chamar: “a verdade local da máxima” e “o seu valor circunstancial de uso”. Séneca escolhe aquilo que anota para si mesmo e para os seus correspondentes num dos filósofos da sua própria facção, mas também em Demócrito ou Epicuro¹¹. O essencial é que ele possa considerar a frase escolhida como uma máxima verdadeira naquilo que afirma, conveniente naquilo que prescreve, útil em função das circunstâncias em que nos encontremos. A escrita como exercício pessoal praticado por si e para si é uma arte da verdade contrastiva; ou, mais precisamente, uma maneira reflectida de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso. “Lê pois sempre, diz Séneca a Lucílio, escritores de [142] reconhecida autoridade; e se te assaltar o desejo de fazer uma incursão pelos outros, volta depressa aos primeiros. Assegura dia a dia quanto te proteja da pobreza, da morte, sem esquecer os nossos outros flagelos. De tudo aquilo que tiveres percorrido com o olhar, retira um pensamento próprio para bem digerir esse dia. É também o que eu faço. Entre muitos textos que acabo de ler, é sobre um deles que recai a minha escolha. Eis a minha safra de hoje; foi em Epicuro que a encontrei, pois também gosto de passar ao campo de outrém. Como trânsfuga? Não senhor; como explorador” (*tanquam explorator*)¹².

c) O contraste desejado não exclui a unificação. Esta porém, não se realiza na arte de compor um conjunto; deve estabelecer-se no próprio escritor, como resultado dos *hypomnemata*, da sua constituição (e portanto no próprio gesto de escrever), da sua consulta (e portanto nas respectivas leituras e releitura). Dois processos podem ser distinguidos. Trata-se, por um lado, de unificar esses fragmentos heterogêneos por intermédio da sua subjectivação no exercício da escrita pessoal. Esta unificação, compara-a Séneca, segundo metáforas de longa tradição, quer à colheita [143] de néctar pela abelha, quer à digestão dos alimentos, quer ainda à adição de números que forma uma soma: “Não consintamos que nada do que em nós entra fique intacto, por receio de que não seja nunca assimilado. Digiramos a matéria: de outro modo, ela passará à nossa memória, mas não à nossa inteligência (*in memoriam non in ingenium*). Adiramos cordialmente aos pensamentos de outrém e saibamos fazê-los nossos, de tal modo que unifiquemos cem elementos diversos assim como a adição faz, de números isolados, um número único”¹³. O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um "corpo" (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fêz sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (*in vires, in sanguinem*). Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de acção racional.

¹⁰ EPICTETO, i, 17.

¹¹ SÉNECA; ver cartas, 2, 3, 4, 7, 8, etc.

¹² Id., 2.

¹³ Id., 84 (6-7).

Em contrapartida, porém, o escritor constitui a sua própria identidade mediante es-[144]sa recoleção das coisas ditas. Nesta mesma carta 84 – que constitui como que um pequeno tratado das relações entre leitura e escrita – Séneca detém-se um instante no problema ético da semelhança, da fidelidade e da originalidade. Não se deve, explica ele, elaborar aquilo que se guarda de um autor, de maneira que este possa ser reconhecido; não se trata de constituir, nas notas que se tomam e no modo em que se restitui por escrito aquilo que se leu, uma série de “retratos” reconhecíveis, mas “mortos” (Séneca pensa aqui nas galerias de retratos pelas quais se atestava o nascimento, se fazia valer o estatuto próprio e se assinalava a identidade por comparação com outros. É a própria alma que há que constituir naquilo que se escreve; todavia, tal como um homem traz no rosto a semelhança natural com os seus antepassados, assim é bom que se possa aperceber naquilo que escreve a filiação dos pensamentos que ficaram gravados na sua alma. Pelo jogo das leituras escolhidas e da escrita assi-miladora, deve tornar-se possível formar para si próprio uma identidade através da qual se lê uma genealogia espiritual inteira. Num mesmo coração há vozes altas, baixas e medianas, timbres de homem e de mulher: “Nenhuma voz individual se pode aí distinguir; só o conjunto se impõe ao ouvido... [145] Assim quero eu que seja com a nossa alma, que ela faça boa provisão de conhecimentos, de preceitos, de exemplos tirados de mais do que uma época, mas convergentes numa unidade.”

A correspondência

Os cadernos de notas, que, em si mesmos, constituem exercícios de escrita pessoal, podem servir de matéria prima para textos que se enviam aos outros. Em contrapartida, a missiva, texto por definição destinado a outrem, dá também lugar a exercício pessoal. É que, recorda Séneca, quando escrevemos, lemos o que vamos escrevendo exactamente do mesmo modo como ao dizermos qualquer coisa ouvimos o que estamos a dizer¹⁴. A carta enviada actua, em virtude do próprio gesto da escrita, sobre aquele que a envia, assim como actua, pela leitura e a releitura, sobre aquele que a recebe. Esta dupla função faz com que a correspondência muito se aproxime dos *hypomnemata* e com que a sua forma frequentemente lhes seja muito vizinha. A literatura epicurista fornece alguns exemplos. O texto conhecido como “carta a [146] Pítocles” começa por acusar a recepção de uma carta na qual o aluno testemunhou a sua amizade pelo mestre e se esforçou por “se lembrar dos raciocínios” epicuristas que permitem atingir a felicidade; o autor da resposta dá o seu aval: a tentativa não era má; e, em troca, expede um texto – epítome do *Peri Physeos* de Epicuro – que deverá servir a Pítocles de material a memorizar e de auxílio à meditação.

As cartas de Séneca mostram uma actividade de direcção que um homem de idade e já retirado exerce sobre outro que ainda desempenha importantes funções públicas. Em tais cartas, porém, Séneca não se limita a tirar informações acerca de Lucílio e dos seus progressos; não se contenta com dar-lhe conselhos e comentar para ele alguns princípios maiores de conduta. Por meio dessas lições escritas, Séneca continua a exercitar-se a si próprio, em função de dois princípios que invoca frequentemente: que é preciso aperfeiçoar-se toda a vida e que a ajuda alheia é sempre necessária ao labor da alma sobre si própria. O conselho que dá na carta 7 constitui uma descrição das suas próprias relações

¹⁴ Id.

com Lucílio; aí faz uma boa caracterização da maneira como ocupa a sua aposentação da vida pública com o duplo trabalho que simultaneamente efectua sobre [147] o seu correspondente e sobre si próprio: recolher-se em si mesmo tanto quanto é possível; dedicar-se àqueles que são susceptíveis de ter sobre si um efeito benéfico; abrir a sua porta àqueles a quem se tem esperança de tornar melhores; são “préstimos recíprocos. Quem ensina instrui-se”¹⁵.

A carta que é enviada para auxiliar o seu correspondente – aconselhá-lo, exortá-lo, admoestá-lo, consolá-lo – constitui, para o escritor, uma maneira de se treinar: tal como os soldados se exercitam no manejo das armas em tempo de paz, também os conselhos que são dados aos outros na medida da urgência da sua situação constituem uma maneira de se preparar a si próprio para eventualidade semelhante. Como a carta 99 a Lucílio: ela própria é a cópia de uma outra missiva que Séneca tinha enviado a Marulo, cujo filho tinha morrido algum tempo antes. O texto pertence ao género da “consolação”; oferece ao correspondente as armas “lógicas” com as quais lutar contra o desgosto. A intervenção é tardia, visto que Marulo, “abalado por tal golpe”, teve um momento de fraqueza em que “não esteve em si”; facto que confere à carta um papel de admoestação. Todavia, para Lucílio, a quem é também [148] enviada, e para Séneca que a escreve, ela desempenha o papel de princípio reactivador: reactivação de todas as razões que permitem ultrapassar o luto, persuadir-se que a morte não é uma desgraça (nem a alheia nem a própria). E, graças ao que para um é leitura e para outro escrita, Lucílio e Séneca verão assim reforçada a sua preparação para o caso em que lhes sucedesse coisa semelhante. A *consolatio* que deve auxiliar e corrigir Marulo é, ao mesmo tempo, uma *praemeditatio* útil para Lucílio e Séneca. A escrita que ajuda o destinatário, arma o escritor – e eventualmente os terceiros que a leiam.

Mas também acontece que o serviço de alma prestado pelo escritor ao seu correspondente lhe seja restituído sob a forma de “conselho equitativo”; à medida que progride, aquele que é orientado vai-se tornando cada vez mais capaz de, por seu turno, dar conselhos, exortar e consolar aquele que tomou a iniciativa de o auxiliar: o sentido único da direcção não se mantém por muito tempo; ela serve de quadro a trocas que a levam a tornar-se mais igualitária. A carta 34 assinala já esta tendência, a partir de uma situação na qual, todavia, Séneca podia dizer ao seu correspondente: “Reivindico-te; és obra minha”; “exortei-te, estimulei-te e, impaciente com tudo quanto seja lentidão, pressionei-te sem [149] descanso. Permaneci fiel ao método, mas quem hoje exorto já se afoitou pelo seu pé e é a mim que exorta por sua vez”¹⁶. E, a partir da carta subsequente, evoca a recompensa da perfeita amizade, em que cada um dos dois será para o outro o socorro permanente, a ajuda inesgotável de que tratará a carta 109: “A destreza do lutador conserva-se pelo exercício continuado da luta; um acompanhador estimula a prestação do músico. De igual modo, o sábio necessita de manter em forma as suas virtudes; assim, ele próprio incentivando, recebe ainda de um outro sábio o incentivo”¹⁷.

No entanto, e a despeito de todos estes pontos comuns, a correspondência não deve ser encarada como simples prolongamento da prática dos *hypomnemata*. É algo mais do que um adestramento de si próprio pela escrita, por intermédio dos conselhos e opiniões que se dão ao outro: ela constitui também uma certa maneira de cada um se manifestar a si

¹⁵ Id., 7 (8).

¹⁶ Id., 34 (2).

próprio e aos outros. A carta faz o escritor “presente” àquele a quem a dirige. E presente não apenas pelas informações que lhe dá acerca da sua vida, das suas actividades, dos seus sucessos e fracassos, das [150] suas venturas ou infortúnios; presente de uma espécie de presença imediata e quase física. “Escreves-me com frequência, o que me é grato, pois assim te mostras a mim (*te mihi ostendis*) pelo único meio de que dispões. De cada vez que me chega carta tua, eis-me de imediato juntos. Se ficamos felizes por possuir os retratos dos nossos amigos ausentes... quanto mais nos não alegra uma carta, pois traz vivas marcas do ausente, o cunho autêntico da sua pessoa. O traço de uma mão amiga, impressa nas páginas, proporciona o que há de mais doce na presença: reconhecer”¹⁸.

Escrever é pois “mostrar-se”, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro. E deve-se entender por tal que a carta é simultaneamente um olhar que se volta para o destinatário (por meio da missiva que recebe, ele sente-se olhado) e uma maneira de o remetente se oferecer ao seu olhar pelo que de si mesmo lhe diz. De certo modo, a carta proporciona um face-a-face. Aliás, Demétrio, ao expor no *De elocutione*¹⁹ aquilo a que deve obedecer o estilo epistolar, sublinhava que não podia deixar de ser um estilo “simples”, livre na composição, despojado na [151] escolha das palavras, pois cada um aí deve desvelar a sua alma. A reciprocidade que a correspondência estabelece não se restringe ao simples conselho ou ajuda; é ela a do olhar e do exame. A carta que, na sua qualidade de exercício, labora no sentido da subjectivação do discurso verdadeiro, da sua assimilação e da sua elaboração como “bem próprio”, constitui também e ao mesmo tempo uma objectivação da alma. Assinale-se que Séneca, ao dar início a uma carta onde se propõe expor a Lucílio a sua vida diária, relembra a máxima moral segundo a qual “devemos pautar a nossa vida como se toda a gente a olhasse”, e o princípio filosófico de que não há nada que de nós mesmos ocultemos a deus que não se faça incessantemente presente à nossa alma²⁰. Por meio da missiva, abrimo-nos ao olhar dos outros e instalamos o nosso correspondente no lugar do deus interior. Ela é uma maneira de nos darmos ao olhar do qual devemos dizer a nós próprios que penetra até ao fundo do nosso coração (*in pectus intimum introspicere*) no momento em que pensamos.

O trabalho que a carta opera sobre o destinatário, mas que também é efectuado sobre o escritor pela própria carta que envia, [152] implica pois uma “introspecção”; mas há que entender esta menos como uma decifração de si por si mesmo do que como uma abertura de si mesmo que se dá ao outro. Nem por isso deixa de se registar aqui um fenómeno que pode parecer algo surpreendente, mas que é repleto de sentido para quem quiser fazer a história da cultura de si: os primeiros desenvolvimentos históricos da narrativa de si não devem ser procurados pelas bandas dos “cadernos pessoais”, dos *hypomnemata*, cujo papel é permitir a constituição de si a partir da recolha do discurso dos outros; em compensação, é possível encontrá-los pelo lado da correspondência com outrem e da troca do serviço da alma. E é facto que, na correspondência de Séneca com Lucílio, de Marco Aurélio com Frontão, e em algumas cartas de Plínio, vemos medrar uma narrativa de si que é muito diferente daquilo que geralmente se podia encontrar nas cartas de Cícero aos seus familiares: tratava-se, nestas últimas, da narrativa de si próprio como

¹⁷ Id., 109 (2).

¹⁸ Id., 40 (1).

¹⁹ *De elocutione*, IV, 223-235.

²⁰ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 83, I.

sujeito de acção (ou de deliberação com vista a uma possível acção) relativamente aos amigos e aos inimigos, aos acontecimentos felizes ou funestos. Em Séneca ou Marco Aurélio, por vezes em Plínio também, a narrativa de si é a narrativa da relação a si; e aí começam a destacar-se claramente dois elementos, dois [153] pontos estratégicos que com o correr do tempo vão tornar-se os objectos privilegiados do que se poderia chamar a escrita da relação a si: as interferências da alma e do corpo (mais as impressões que as acções) e os lazes (mais do que os acontecimentos externos); o corpo e os dias.

a) As notícias da saúde fazem tradicionalmente parte da correspondência. Pouco a pouco, porém, adquirem a dimensão de uma descrição detalhada das sensações corpóreas, das impressões de mal-estar, das diversas perturbações que se terão podido experimentar. Por vezes, não se procura mais do que apresentar conselhos de regime que se calcula serem úteis ao correspondente²¹. Por vezes, também se trata de lembrar os efeitos do corpo sobre a alma, a acção exercida por esta em retorno, ou a cura do primeiro pelos cuidados prestados à segunda. Tome-se a longa e importante carta 78 a Lucílio: é consagrada, na sua maior parte, ao problema do “bom uso” das doenças e do sofrimento; mas inicia-se com a recordação de uma grave doença de juventude de que Séneca tinha padecido e que tinha sido acompanhada de uma crise moral. “O catarro”, “os pequenos acessos de febre” de que Lucílio se queixa, [154] conta Séneca que os experimentou ele também, muitos anos antes: “A princípio, não me preocuparam; a minha juventude ainda tinha forças para resistir aos golpes e enfrentar valentemente as diversas formas do mal. Com a continuação, acabei por sucumbir a tal ponto que toda a minha pessoa se esvaía em catarro e fiquei reduzido a uma extrema magreza. Várias vezes tomei a precipitada decisão de acabar com a existência, mas um motivo me deteve: a avançada idade de meu pai.” E o que lhe trouxe a cura foram os remédios da alma; os mais importantes dentre ele foram “os amigos, que o encorajavam, velavam por ele, falavam com ele, e assim lhe levavam alívio”²². Acontece também as cartas reproduzirem o movimento que leva de uma impressão subjectiva a um exercício de pensamento. Atesta-o o passeio-meditação relatada por Séneca: “Não passava sem dar uma sacudidela ao organismo, ou porque a bÍlis se me tinha alojado na garganta, para a fazer descer, ou porque o ar por qualquer motivo se tinha feito demasiado denso (nos meus pulmões), para o dissipar, por meio de um giro de desentorpecimento com que desse bem. Foi assim que prolonguei uma saída a que me convidava a própria beira-mar: entre [155] Cumes e a *villa* de Servilius Vatia há uma reentrância, com o mar de um lado e o lago de outro a apertarem a terra até a um estreito passadiço. Uma tempestade recente tinha endurecido o areal... Mas como é meu hábito, tinha-me posto a olhar em volta, a ver se encontrava alguma coisa de onde pudesse tirar algum proveito, e os meus olhos foram parar à casa que em tempos idos foi a de Vatia”: e Séneca relata a Lucílio o que o leva a meditar sobre o recolhimento, a solidão e a amizade²³.

b) A carta é também uma maneira de se apresentar ao correspondente no decorrer da vida quotidiana. Relatar o seu dia – não por causa da importância dos acontecimentos que teriam podido marcá-lo, mas justamente na medida em que ele nada tem para deixar de ser igual a todos os outros, atestando assim, não a relevância de uma actividade, mas a qualidade de um modo de ser – faz parte da prática epistolar: Lucílio acha natural pedir a

²¹ PLÍNIO, *Cartas*, III, 1.

²² SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 78.

Sêneca para “lhe dar contas de cada um dos meus dias, e hora por hora”; e Sêneca aceita essa obrigação com tão melhor vontade quanto ela o obriga a viver sob o olhar de outrem sem nada ter a esconder: “Farei pois como exiges: a natureza, a ordem [156] das minhas ocupações, tudo isso te comunicarei de boa vontade. Examinar-me-ei a partir deste mesmo instante e, seguindo uma prática das mais salutares, passarei em revista o meu dia.” Com efeito, Sêneca evoca esse preciso dia que chegava ao fim e que ao mesmo tempo era o mais comum de todos. O seu valor advém justamente do facto de que nada do que nele se passou poderia tê-lo desviado da única coisa que para ele tem importância: ocupar-se de si mesmo – “Este dia é todo meu; ninguém me privou dele em nada.” Um pouco de treino físico, corrida com um jovem escravo, um banho em água apenas desquebrada, um frugal repasto de pão, uma sesta muito breve. Mas o essencial do dia – e é o que ocupa o mais longo passo da carta – foi consagrado à meditação de um tema sugerido por um silogismo sofisticado de Zenão a respeito da embriaguez²⁴.

Quando a missiva se faz narrativa de um dia vulgar, de um dia que seja seu, pode notar-se que ela se abeira de uma prática à qual Sêneca, aliás, faz discreta alusão no início da carta 83. Nela evoca o muito útil hábito de “passar em revista o seu dia”: é o exame de consciência cuja forma ele tinha descrito numa passagem do *De ira*. Tal prá-[157]tica – era familiar a diferentes correntes filosóficas: pitagórica, epicurista, estóica – parece ter sido sobretudo um exercício mental ligado à memorização: tratava-se simultaneamente de se constituir como “inspector de si mesmo” e, portanto, de avaliar as faltas comuns, e de reactivar as regras de comportamento que é preciso ter sempre presentes no espírito. Nada indica que esta “revista do dia” tenha tomado a forma de um texto escrito. Parece pois ter sido na relação epistolar – e por consequência, para se colocar a si mesmo sob o olhar do outro – que o exame de consciência foi formulado como um relato escrito de si próprio: relato da banalidade quotidiana, relato das acções correctas ou não, do regime observado, dos exercícios físicos ou mentais aos quais cada um se entregou. Encontramos um notável exemplo da conjugação da prática epistolar com o exame de si numa carta de Marco Aurélio a Frontão. Foi escrita durante uma daquelas estadias no campo que eram muito recomendadas como períodos de afastamento das actividades públicas, como curas de saúde e como ocasiões para se ocupar de si mesmo. Neste texto, encontramos, ligados um ao outro, os dois temas da vida campestre, são porque natural, e da vida de ócio votada à convivência, à leitura e à meditação. [158] Ao mesmo tempo, todo um conjunto de subtis notações sobre o corpo, a saúde, as sensações físicas, o regime, os sentimentos, mostram a extrema acuidade de uma atenção vivamente concentrada em si próprio. “Vamos bem. Eu dormi pouco, por causa de uma ligeira indisposição que, porém, parece ter acalmado. Passei pois o tempo, desde as primeiras horas da noite até à hora terceira do dia, em parte a ler a *Agricultura* de Catão, em parte a escrever despreocupadamente, menos do que ontem, diga-se em abono da verdade. Em seguida, após ter apresentado saudações a meu pai, degluti água talhada a mel até à goela, para a regurgitar, adoçando a garganta mais do que “gargarejando”; se me é lícito empregar este termo, como o fizeram Nóvio e outros. De voz refeita, fui ter com o meu pai para assistir ao sacrifício que fez. Em seguida, fomos comer. O que pensas que jantei? Um pouco de pão, enquanto observava os outros a

²³ Id., 55; ou também a carta 57.

²⁴ Id., 83.

devorar ostras, cebolas e sardinhas bem gordas. Depois, pusemo-nos a vindimar; o que nós transpirámos e gritámos... À hora sexta, regressámos a casa. Estudei um pouco, mas sem proveito; em seguida conversei longamente com a minha mãezinha, que se tinha sentado na beira da cama... Estávamos assim entretidos a conversar, altercando sobre qual [159] dos dois gostaria mais do outro... quando soou o gongo e foi anunciado que meu pai estava no banho. Deste modo, ceámos depois de ter tomado banho, no lagar; ou antes, não nos banhámos no lagar, mas sim, depois de nos termos banhado, ceámos e escutámos com prazer a divertida conversa dos aldeãos. De volta a casa, antes de me virar para dormir, passo em revista as minhas obrigações (*meum pensum explico*); presto contas do meu dia ao meu dulcíssimo mestre (*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*), a quem eu gostaria – se para tanto abatesse peso – de dar mostras de maior estima ainda...”²⁵.

As últimas linhas da carta mostram claramente como ela se articula com a prática do exame de consciência: o dia termina, imediatamente antes do adormecer, com uma espécie de leitura do dia decorrido; nesse momento se desdobra em pensamento o rolo onde se encontram inscritas as actividades do dia e é este livro imaginário da memória que será reproduzido no dia seguinte, na carta dirigida àquele que é, ao mesmo tempo, mestre e amigo. A carta a Frontão recopia de certo modo o exame efectuado na véspera à [160] noite pela leitura do livro mental da consciência.

É claro que nos encontramos muito longe ainda do livro do combate espiritual a que Atanásio faz alusão na *Vida de António*, cerca de dois séculos mais tarde. Mas também nos é possível avaliar o quanto este procedimento da narrativa de si na quotidianidade da vida, com uma meticolosíssima atenção àquilo que se passa no corpo e na alma, é diferente tanto da correspondência ciceroniana como da prática dos *hypomnemata*, recolha de coisas lidas e ouvidas, e suporte dos exercícios de pensamento. Num caso – o dos *hypomnemata* – tratava-se de se constituir a si próprio como sujeito de acção racional pela apropriação, a unificação e a subjectivação de um “já dito” fragmentário e escolhido; no caso da notação monástica das experiências espirituais, tratar-se-á de desentranhar do interior da alma os movimentos mais ocultos, de maneira a poder libertar-se deles. No caso da narrativa epistolar de si próprio, trata-se de fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se volve para si próprio quando se aferem as acções quotidianas às regras de uma técnica de vida.

²⁵ MARCO AURÉLIO, *Cartas*, IV, 6.